

PERICLES Y EL IDEAL DE LA DEMOCRACIA ATENIENSE

Antonio Hermosa Andújar

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía
Universidad de Sevilla

I. INTRODUCCIÓN

RE Desde la sociedad heroica hasta los tiempos en que el imperio macedón de Filipo y Alejandro pone punto final a su ciclo histórico, el devenir de la polis helena en general, y el de Atenas en particular, vio su curso alterado por un buen número de revoluciones en su estructura político-social. La historia constitucional de la polis ateniense legada por Aristóteles no recoge la partida de defunción de la misma, pero entre la “constitución antigua”¹ en que inicia y la “actual organización constitucional” en que acaba, su autor cataloga nada menos que once cambios institucionales², que llevan desde la primitiva condición, en la que las “magistraturas se designaban entre los notables y ricos” –y en la cual, por decirlo con Weber, “ciudadano” no significaba otra cosa que “compañero de linaje”³–, hasta la democrática vigente, opuesta en esencia a la anterior⁴ a pesar de las estrictas restricciones legales para el acceso a la ciudadanía. De la primera, la obra homérica nos sigue brindando uno de sus retratos más vívidos e indelebles; de la última, los discursos de Pericles –el segundo, sobre todo– referidos en la obra de Tucídides⁵, ofrecen uno de los más acabados frescos acerca de su naturaleza; y ello, pese a su tono, demasiado genérico o demasiado concreto; a que la realidad ateniense no guarda escrupulosa fidelidad al discurso que la magnifica e, igualmente, pese al hecho de que Pericles y Aristóteles no estén haciendo referencia al mismo periodo democrático⁶.

¹ *La Constitución de Atenas*, par. 3. No es ése el inicio del manuscrito aristotélico, pero sí de lo que nos queda de él, a excepción de algunos fragmentos sueltos.

² *Ibidem.*, pars. 42 y 41.

³ *Economía y sociedad*, México, FCE, 1992, p. 991.

⁴ Aristóteles, *ibidem.*

⁵ *Historia de la guerra del Peloponeso*. Los discursos se encuentran, el primero en el libro I (pars. 140-144), y los otros dos en el libro II (pars. 35-46 y 60-64, respectivamente).

⁶ En tanto el autor de la *Oración* insiste en la obediencia a las leyes, el autor de la *Constitución* recuerda que ya “de todas las cosas se ha hecho dueño el pueblo” (op. cit., par. 41,2); y si bien ello se valora en principio positivamente, en otro texto posterior, la *Política*, la valoración será negativa: la voluntad del pueblo se ha impuesto a las leyes (1298 b), por lo que dista de la mejor democracia posible, en la cual lo político debe emanciparse de lo económico, el interés colectivo de los intereses específicos, y algunos bienes de la decisión mayoritaria (por lo cual la ley actuará de garante frente al decreto) (1319 a, 1320 a). Constatemos aquí, y para acabar, el juicio positivo de Aristóteles sobre la persona y el periodo de Pericles (*Constitución*, pars. 27 y 28).

El discurso resaltado de Pericles formaba parte de un ceremonial celebrado en honor de los caídos en el primer año de la Guerra del Peloponeso, la guerra civil⁷ mantenida por las dos potencias de la Hélade –Atenas y Esparta– y sus respectivos aliados, que marcaría para siempre el destino de la polis. Se trataba de uno más dentro de una tradición conmemorativa de la ciudad repartida indistintamente entre acontecimientos festivos y sucesos luctuosos, y por cuya tribuna fueron alternándose algunas de las figuras señeras de la cultura ateniense –a veces venidos de fuera, como Protágoras, y otras que nunca llegaron a satisfacer su aspiración a ser declarados ciudadanos atenienses, como Lisias–, al punto de llegar a constituir un género literario que daba albergue a la ideología oficial de la ciudad. El elogio –en el caso que nos ocupa– de los muertos, la alabanza de la ciudad⁸ y de su sistema político suelen ser parte ineludible de su tónica, así como el esfuerzo por conferir mayor belleza formal y profundidad al discurso el exponente de cada autor por personalizar el género. La Oración de Pericles da cabida a los tópicos citados y lo hace con esa elocuencia que para muchos de sus coetáneos no conocía rival, según nos recuerda Plutarco⁹, y que en parte ha contribuido a rodear su memoria con esa corona de fama a la cual su ambición tanto aspiró.

⁷ La idea de una mancomunidad helena dominaba el espíritu de las ciudades griegas con fuerza inusitada; en Herodoto, uno de sus primeros voceros, la dicotomía griego/bárbaro constituía el par básico sobre el que posteriormente se iban desglosando otros que particularizaban su significado: los de Europa/Asia, Polis/Reino (Tiranía) y Libertad/Servidumbre (Cf. F. Hartog, *Conoscenza di sé/Conoscenza dell'altro* [en *Storia d'Europa*, T. II, Einaudi, Torino, 1994], págs. 891-923). La identidad griega comenzó asentándose sobre dos cimientos de diferente naturaleza, la sangre y la cultura, pero adquirió su perfil singular en la historia europea cuando Isócrates erradicaba al primero de ellos para quedarse únicamente con el segundo (llegando de esta manera incluso a extender el nombre de griegos a no griegos: *Panegírico*, par. 50). El panhelenismo, por lo demás, no tardó en dividir el mundo en dos, los griegos y los otros, y en verticalizar así un mundo hasta entonces horizontal (el propio Isócrates anatematizó a los persas como “nuestros enemigos naturales y hereditarios” [ídem., par. 184; cf. también 158 s], y Platón repetirá la copla declarando a los bárbaros “enemigos por naturaleza”: la coherente contrapartida a la declaración de los griegos como “amigos por naturaleza” [*La República*, 470 c]). Añadamos aún unas palabras más; la identidad panhelena no siempre presentó al “bárbaro” –ni siquiera al bárbaro por excelencia: al persa– como enemigo sin más, sino que fue un muro con fisuras; así, del mismo modo que Homero dispensa elogios por igual al héroe troyano y al aqueo, también Herodoto aspira con sus *Historias* a rescatar del olvido las hazañas tanto “de los griegos como de los bárbaros” (*Introd.*), y Platón, por su parte, precisamente en su crítica a Pericles y a la democracia ateniense celebra no sólo la educación espartana, sino sobre todo la del rey de Persia, cuyas virtudes son las establecidas en su *República*: ¡paradojas de un razonamiento que a fuerza de aristocratizarse se universaliza, y que por tanto se hace más igualitario a medida que se hace menos griego! (cf. su *Alcíbiades I*, 121 a ss). Recordemos, empero, en relación al rey de Persia, que cuando en su último texto político Platón debe resolver el enigma de la mejor forma de gobierno, y falla en favor de un término medio –el Estado mixto– entre los dos males extremos –el del autoritarismo y el de la libertad o licencia–, este último aparece encarnado en la democracia ateniense: pero el primero lo está, precisamente, en la monarquía persa (*Las Leyes*, 694 a ss).

⁸ Alabanza cuya consecuencia lógica era la de proclamar la superioridad –cultural– de Atenas frente al resto de las ciudades griegas, lo que llevaba apareado el premio de la hegemonía (cf. Isócrates, ídem., pars. 21 ss).

⁹ *Vida de Pericles*, par. 8. Plutarco, no obstante, destaca aún más la virtud de la persona que el valor del estratega o la perfección del orador.

Dedicaremos nuestra exposición al análisis de dicho discurso; no nos interesarán, por tanto, ni las cualidades personales de su autor, ni sus intenciones, ni su significación histórica¹⁰, como tampoco la posible objetividad del mismo o su supuesta idealidad¹¹. Más bien concentraremos nuestro esfuerzo en la visión que nos ofrece de Atenas, en aquello que para su opinión merece homenaje en el presente y recuerdo en el futuro, sin importar cuán justas puedan ser las credenciales presentadas por la cultura contemporánea ateniense en su pretensión de merecer la eternidad. Estructuraremos nuestra intervención en cuatro apartados, dedicando el primero al estudio de la constitución política; el segundo, al del hombre ateniense, y al de la naturaleza de la ciudad el tercero; la valoración histórica del ideario de Pericles pondrá punto y final a la misma.

II. EL SISTEMA POLÍTICO

Cuando Pericles pronuncia su célebre **Oración** hace ya mucho tiempo que, por decirlo con Fustel de Coulanges, la plebe ha hecho su ingreso en la ciudad, y no poco del establecimiento de la democracia en Atenas¹². Tanto la cosa como la palabra existían ya, aventajando sensiblemente el número de sus partidarios, en la teoría

¹⁰ En otro escrito, hemos visto el juicio positivo de Aristóteles, y en la nota precedente, el de Plutarco; son dos melodiosas notas en la sinfonía de elogios concitada por Pericles, en la que, naturalmente, no faltan las discordantes: a la insinuada de Platón cabría añadir la durísima alusión del Viejo Oligarca (*La República de los atenienses*, pars. 19 y 20).

¹¹ Es posible que el historiador y el sociólogo no gusten de tal afirmación (cf. Rodríguez Adrados, *La Democracia ateniense*, AE, Madrid, 1993, p. 231), pero el presente no es un trabajo ni de historia ni de sociología, sino de historia de las ideas, y para el profesional de dicha disciplina la información proporcionada por sus colegas es algo a tener siempre en cuenta, pero no siempre utilizable, pues sabe, parafraseando a Píndaro, que las ideas viven más que los hechos, y por ende de su sustantividad y consiguiente autonomía. No queremos alargarnos en discusiones metodológicas, pero sí cabe plantear dos cuestiones: ¿qué valor teórico quitaría a la exposición de Pericles el que ésta fuera exactamente la contraria expresión de sus intenciones? O bien: ¿cuál le añadiría el ser el libro de actas de la realidad democrática ateniense? En este caso es muy posible que acabara convirtiéndose en un documento más del historiador y no en un expresión, por así decir, prístina de la teoría democrática; y también que, por mor de su fidelidad, hubiese seguido el destino de sus hechos, y sucumbido con ellos. Es otro *hecho*, en cambio, que la decadencia de la democracia en Atenas en nada ha afectado a la significación teórica de la versión que de una parte de ella nos ofreció Pericles.

¹² *La Ciudad Antigua*, Porrúa, México, 1992. Según Fustel, tales hechos representarían respectivamente las revoluciones tercera y cuarta en la evolución de la ciudad, que tendrían en los legisladores Solón y Clístenes a sus correspondientes fautores (pp. 204 y 239).

y en la práctica, al de sus detractores¹³. El autor de la misma, pues, se suma a una nueva tradición, ya bien consolidada, al enorgullecerse que en su patria gobiernen “los más”, como también al vincular con tal régimen democrático la grandeza de aquélla. Ahora bien, ¿quién integra dicha mayoría? ¿Se trata de una mayoría castal o, por lo menos, de clase, o estamos quizá ante una mayoría de naturaleza individual? ¿De una mayoría constante y cerrada, o de una mayoría fluida y abierta? ¿Es esa democracia de pobres, ese régimen de la “pobreza” con el que la identifica Demócrito¹⁴, o bien un sistema político en el que prevalecen opiniones e intereses en grado de recorrer transversalmente las clases? La parquedad de las expresiones de Pericles en este tema crucial que nos permitiría precisar el genuino carácter de la democracia ateniense –o mejor, el que él le atribuye–, así como el desarrollo del individualismo¹⁵, desautoriza todo tipo de respuesta directa y firme a la cuestión. Por ello habremos de rodear buena parte del territorio de sus consideraciones políticas al objeto de intentar determinar indirectamente, y en la medida de lo posible, lo que espontáneamente se nos oculta.

El segundo rasgo del sistema político ateniense celebrado por Pericles, tras el gobierno de la mayoría (par. 40) en favor de los intereses de la mayoría (par. 37), es el de la igualdad¹⁶: la ley otorga los mismos derechos a todos los particulares en la resolución de sus pleitos privados. A la anterior igualdad en los derechos políticos se suma ahora la igualdad en los derechos civiles. Ahora bien, todo eso no es sino el

¹³ El origen del vocablo, en efecto, no se remonta hasta Clístenes, sino sólo hasta Herodoto (III, LXXX-LXXXIII). Acerca de la difusión de la conciencia democrática en los tiempos de Pericles, cf. Rodríguez Adrados, cit., especialmente toda la parte segunda.

¹⁴ *Fragmentos Filosóficos*, n. 251 (en García Bacca). Dice Demócrito: “Democracia con pobreza es preferible a la renombrada prosperidad de las realezas, y es tan preferible cuanto lo es la libertad sobre la esclavitud” (cf. también *La República de los atenienses*, cit., par. 3).

¹⁵ Como se explicará en el epílogo, nos referimos al individualismo democrático, que se opone al holismo como, aunque en menor medida, al individualismo *tout court*.

¹⁶ Aunque Pericles enumere la igualdad en segundo lugar, la lógica invierte su correlación con la mayoría gobernante, pues es imposible la existencia de una mayoría –con mayor razón aún si se trata, como es el caso, de una democracia directa– sin igualdad, pero es perfectamente pensable una igualdad sin mayoría. De hecho, el gobierno de la mayoría traduce la igualdad en el plano político –el mismo plano, dicho sea a contrapelo, que ha sido aprovechado tantas veces, cuando la democracia ya no podía ser directa, para vaciar de contenido político la proclamación jurídica de la igualdad (un ejemplo muy a trasmano: en el *Discurso del Libertador al Congreso Constituyente de Bolívia*, Bolívar eliminaba los privilegios de raza, religión o riqueza [cf. *Escritos Políticos*, AE, Madrid, 1990, p. 127 s] en su intento por implantar la igualdad legal; pero acto seguido establece los requisitos de la ciudadanía –la condición para el sufragio–, restableciendo con ellos la nueva desigualdad: un estudioso suyo comentará al respecto que “eliminaba al 90 por 100 de los habitantes de dicho país” [Lucena Salmoral, *Simón Bolívar*, AE, Madrid, 1991, p. 109]).

fenómeno jurídico de la revolución¹⁷ de la igualdad, cuyos efectos rebasan de lejos dicho marco. Para el individuo, la igualdad significa la abolición de los privilegios ligados al nacimiento y a la riqueza, y con ellos los vinculados a la religión, al estatus, a la profesión, etc., es decir, a su abigarrada y natural cohorte de jerarquía social. Ahora bien, la abolición de la jerarquía es la abolición de la sociedad de la jerarquía, y del mundo cerrado y excluyente que construye. Cuando ya no hay ninguna norma que prohíba al plebeyo o al pobre el acceso al oficio religioso o al cargo público, cuando las costumbres que autorizaban al padre a vender al hijo o negaban a un miembro de la plebe la facultad de testar han caído en desuso, cuando las exigencias de la vida comunitaria han dado armas a las masas urbanas¹⁸, o bien, en los pasadizos que antaño conducían a la riqueza a los nobles el comercio ha abierto amplias vías de acceso para un sinnúmero de individuos, cuando con el tráfico de mercancías se han producido corrimientos en el gusto, en la tradición y en la mentalidad. Cuando todo ello se produce, decimos, la puerta de la emancipación de la subjetividad está abierta¹⁹; en lugar de acompasar su vida al pío ceremonial de los actos de culto y de la tradición familiar, el individuo puede aspirar a llevar en volandas su espíritu por espacios de sensibilidad antes ignorada, a regalarse sin pausa, mas con mesura, en las numerosas formas con que arte y literatura modelan la belleza²⁰; a dejar suelto su intelecto por las regiones celestes sin los lamentos de Empédocles²¹, pues presiente la posibilidad de encontrar alguna ley causal²²; o bien, a renunciar a la letanía de trabajos, tan supersticiosamente reglamentada por Hesíodo²³, a desarrollar durante los diversos

¹⁷ Cf. Fustel, op. cit., libro IV, cap. VII especialmente. Pese a insuficiencias y defectos conocidos, ante todo el de su anacronismo metodológico, que le lleva incluso a inventar una naturaleza humana (véase, por ejemplo, la página 207) en su explicación de los cambios sociales, el texto de Fustel sigue siendo, para nosotros, un texto fundamental, como puede comprobarse en su disección de los ámbitos donde tienen lugar los cambios, e igualmente en la precisión con que describe la naturaleza y dirección de los mismos.

¹⁸ Hecho ése que a Pericles, a diferencia de Platón (*La República*, 551 e), no daba ningún miedo.

¹⁹ El balance de su causalidad no está completo, pero de todos los factores enumerados se hace mención –o al menos alusión– en el discurso de Pericles (si bien no en el orden expuesto por nosotros, que, digámoslo también, no es el orden histórico); el cambio en la mentalidad, que en sí resume el conjunto de los anteriores, se recoge en la indicación que para los atenienses la pobreza ha perdido el alma fatal que la caracterizaba, pues ha dejado de representar para el pobre el pasaporte hacia una vitalicia situación de bajeza (par. 40).

²⁰ Recordemos meramente de pasada cómo el celo extremo puesto por el artista griego a la hora de sonsacarle a la belleza hasta su último suspiro sirvió para confirmar a Tocqueville desde el campo del arte el juicio político vertido sobre ella, a saber: que se trataba “después de todo... (de) una república aristocrática” y no de una democracia (*De la Démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1986, II, p. 91).

²¹ “¡Ay de ayes! / ¡oh progenie de los mortales, / despavorida y afortunada!”. *Poema, Proemio*, IV.

²² Lo que, además, le haría más feliz “que llegar a ser rey de los persas” (Demócrito, ídem., n. 118).

²³ *Trabajos y Días*, 765 ss.

días del mes al objeto de hacerlos más provechosos, para planificar el suyo de acuerdo con sus intereses personales y exento de cualquier ligadura irracional²⁴.

Los aportes de la igualdad para la emancipación del sujeto no se agotan en la modificación del intelecto o la ampliación de la sensibilidad (volveremos más tarde sobre ellas), ni en esa estela laica que va dejando su conducta. La abolición de los espacios sacralizados por el privilegio, al disolver los barrotes económicos, sociales y mentales que lo aprisionaban, lo revaloriza como individuo al tiempo que abre nuevos horizontes a su acción. Adquieren ahora legitimidad asuntos que sólo a él atañen junto a los concernientes a todos, los cuales se crean su interés propio diferenciado del interés público que domina los colectivos; intereses que pueden acordarse o discordarse, pero que al ser ambos de su interés, y al repartirse el territorio de su alma, exigen de su moralidad libertad al elegir y del actor responsabilidad en la elección.

Por lo demás, la misma dinámica que lleva mediante el reconocimiento de la igualdad a derogar la sanción jurídica de las diferencias sociales como diferencias naturales, permite, a la inversa, la sanción de las diferencias naturales como las únicas diferencias sociales jurídicamente relevantes. Tal es la idea de Pericles cuando establece en el mérito el tercer elemento constitutivo del sistema político ateniense²⁵. En lugar de prolongar la igualdad de un extremo a otro de la esfera individual y

²⁴ Esa inyección de laicismo, aun cuando modifique sustancialmente la religiosidad del individuo, no tiene por qué privarle de toda fe religiosa, y de hecho eso fue lo que ocurrió. La igualdad – como la libertad – exige la reforma del culto, y hasta facilita su abandono, pero no lo comporta necesariamente (a ello justamente se deberá el que, más tarde, cuando una y otra sean elevadas a derechos subjetivos individuales – categorías ésas impensables en el pensamiento griego – convirtiéndose así en piezas estelares de la emancipación política moderna, quienes ven en la existencia de la religión la existencia de una imperfección humana renieguen de la emancipación política precisamente porque deja subsistir la religión; Cf. Marx, *Judenfrage*, Berlín, MEW, T. I, pp. 362 ss).

²⁵ El sociólogo nos recordará puntualmente (Rodríguez Adrados, op. cit., pp. 220-1) los residuos aristocráticos de dicho mérito, y sin duda no le faltará razón; pero para el teórico de la democracia, cuyo problema es resolver si es posible el reconocimiento de la diferencia personal sin romper el molde igualitario, la puntualización de su colega no servirá de ninguna ayuda; la cuestión de la meritocracia es una más en la difícil coexistencia entre la igualdad y la libertad, y si bien el mérito no puede reclamar la prelación en la distribución de todos los bienes que se reparten en la sociedad en nombre de la igualdad (cf. Walzer, *Las esferas de la justicia*, FCE, México, 1993, pp. 36-7), tampoco es menos cierto que no se le puede dar de lado en aquéllos en que es competente, so pena de igualitarismo, es decir: de pérdida de libertad a causa de una malentendida igualdad. En todo caso, al susodicho teórico le ayudará saber que a su problema ya se dio una respuesta en otro tiempo, y que su solución se presenta como posible porque en la historia ya la ofreció como real. A dicho teórico, en suma, le basta un mínimo de información histórica, basta para llevar a cabo sus propósitos.

social, y provocar con su extensión su enfermedad –el igualitarismo–, Pericles la detiene en las capacidades personales de los individuos, genuinos criterios para la atribución de los cargos públicos (par. 37). No será la suerte, esa voz divina en la creencia de los antiguos²⁶, la encargada de asignar un cargo público a una persona concreta, sino la valfa de ésta, la cual no depende ni de su prestigio, ni de su origen, ni de su condición social, sino sólo de sus cualidades subjetivas –de su “virtue”, como traduce Hobbes–, la sola moneda autorizada en este tipo de transacciones. El reconocimiento del mérito por el ordenamiento político significa la legitimación de la diferencia individual en el interior de la igualdad general, la sanción del sujeto a la vez como ser único y como ser común, y, sobre todo, da fe de la recompensa pública otorgada a las cualidades personales del individuo que las orienta hacia intereses colectivos.

En relación con la igualdad, hemos hablado hasta el momento de sus consecuencias sociales y políticas –directas o no–, sobre el individuo; pero si analizáramos sus efectos sobre la sociedad, también veríamos aquí el legado revolucionario dejado por aquélla. Cuando sujetos particulares se reúnen en instituciones generales para la administración de la ciudad, ya se ha producido un limpio corte en la esfera de los intereses y de las actividades, ya la vida privada se ha diferenciado de la vida pública, y la actividad económica se ha cualificado como algo distinto de la actividad política. Esta, por su parte, también se ha emancipado de la religión, y las preocupaciones por los ritos del culto comunitario han dejado focalizar su atención. Tampoco aquí se quiere significar con esto un abandono completo de cualquier forma de manifestación religiosa, pues “los banquetes del pritaneo, los sacrificios al empezar las asambleas, los auspicios y las oraciones, todo se conservó” (además, las Grandes Panateneas, las fiestas principales de la ciudad, eran religiosas; los ritos fúnebres en honor de los muertos en guerra eran también una ceremonia religiosa, y hasta el propio discurso de Pericles era una *Oración*)²⁷; no obstante, a pesar del elemento religioso constitutivo

²⁶ Fustel, op. cit., p. 238 (en Hobbes dicha creencia encuentra un eco moderno, *Leviathan*, Scientia Verlag, Aalen, 1966, ch. 10). Indiquemos aquí que contra el sorteo, esa medida arbitraria que priva al mérito de sus derechos y a la honestidad personal de su justicia, Isócrates –quien con tanta vehemencia había defendido la democracia frente a la oligarquía– arremeterá en su defensa de la “democracia antigua” frente a su degeneración actual (cf. *Areopagítico*, pars. 36-54; con todo, la democracia antigua cuyo retorno invoca es la de Clístenes y no la de Pericles, y en su modelo figuran restricciones ignoradas por el general ateniense; un ejemplo: los cargos públicos han de asignarse a los mejores, sí: pero sólo a los mejores con patrimonio para desempeñarlos [par. 26]).

²⁷ Fustel, ibídem. Cf. también Flacelière, *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1996, pp. 244 ss. Por otra parte, ya en tiempos del mismo Pericles, la democracia ateniense se convirtió con demasiada frecuencia en escaparate de hasta dónde puede llegar la infamia de la política religiosa: el delito de impiedad llevó a Fidias a la cárcel, donde murió (en su versión de los hechos Plutarco explica que la amistad del escultor con el general, y el prestigio que la misma añadía a su talento, produjeron la “envidia” de ciertos ciudadanos, vale

de la identidad ateniense, “el interés público” pasó a ser, como señala Fustel en el párrafo citado, vínculo de cohesión y principio rector del gobierno de las ciudades. Por lo demás, completada la obra de emancipación de la política frente a la religión, se asiste a un proceso diferenciador en el interior de aquélla: la política internacional es también política, como la interna, pero posee principios e intereses específicos que una fácil analogía tendería erróneamente a identificar con los organizadores del orden ciudadano; es así, creemos, como es menester entender la explicación de Pericles de por qué la igualdad, principio cardinal del ordenamiento de la polis, a lo sumo sirve en el marco internacional para establecer una paridad de derechos, o bien de trato, entre las diversas potencias contendientes, pero nunca le cabría presidir las relaciones entre aliados, pues condicionaría negativamente la acción conjunta, al hacer que cada miembro expresara en su voto su interés particular (I-141)²⁸.

Mayoría, igualdad, mérito (en el orden de Pericles): una parte del ciclo político, la de la constitución del poder, se cierra ahí. Pero, cómo será su ejercicio: ¿cuáles sus fines, cuáles sus procedimientos? También sobre eso hay alusiones en las palabras del orador. Del ciudadano al que la igualdad ha convertido en miembro de la asamblea soberana encomia aquél su libertad de desempeño, tanto en lo público²⁹ como en lo privado –así como la permisividad existente hacia los hábitos privados. El espacio de autonomía normativa conquistado por su razón y su moralidad al exacerbado reglamentismo religioso del cosmos aristocrático³⁰ se vuelve a subrayar aquí, y,

decir, el móvil que dio inicio a un proceso originado con una acusación –no probada– de robo y finalizado con la condena por impiedad [*Vida de Pericles*, par. 31]); no dejaría de resultar llamativa, de ser cierta, la coincidencia de semejante comportamiento de la democracia ateniense con el del tirano platónico, magistralmente descrito en *La República*: en ambos casos se depura a la ciudad de sus hijos más ilustres, cambiando únicamente el móvil: la envidia del primero es sustituida por la necesidad tiránica de igualar por lo bajo, por decirlo con la expresión hegeliana, a todo aquél que sobresale por miedo a perder el trono (567 b-c). Por lo demás, Fidas no es el único ejemplo de la serie: Anaxágoras, Protágoras, Diágoras de Melos, Esquilo y Eurípides participan del dudoso honor de engrosar la lista (Flacelière, cit, p. 239), honra ésa que jamás habrían gozado de prevalecer el ideal de Pericles sobre la realidad de Atenas (a propósito de esto, y para ejemplo de sorpresa que a veces nos reserva eso que tantos llaman *el poder*, y al que, naturalmente siempre consideran *malo*, cabe recordar que si el gobernante en acto fuera un Marco Aurelio que actuara sus ideas, el ateo sería un individuo más –lo característico del hombre sería el amor y no la razón o la bondad–, racionalmente capacitado para perseguir sus intereses, al igual que los creyentes [*Soliloquios*, III, 15]; en cambio, si fuera el propuesto por el *intelectual* Platón, la impiedad sería un acto atroz que hubiera hecho merecedores a los impíos, el ateo entre ellos, de pasar a mejor vida [cf. *La República*, 615 c ss; *Las Leyes*, 885 a ss]).

²⁸ No hemos mencionado siquiera algunos otros componentes de la nueva política inspirada por la igualdad, como la justicia o la nueva conciencia del tiempo. El motivo es que en sendos casos no es éste el lugar donde desarrollarlos.

²⁹ En su traducción –“we live not only free in the administration of the state...”– Hobbes destaca netamente dicho elemento, compensando en cierto sentido ese “multitude”, que en él conserva siempre un cierto tinte despectivo, en el que vertía al sujeto político de la democracia ateniense.

³⁰ Rodríguez Adrados, op. cit., p. 223.

al tiempo que se torna a hacer gala de su carácter universal, se proclama asimismo su extensión al ámbito público. Pero, ¿cómo será esa libertad, y qué acciones inspirará tan sofisticada musa? ¿Tendrá acaso esa faz terrible con que la pinta Platón y cuya simple visión ahuyenta la inteligencia y la virtud del sujeto, descompone el orden del gusto y los placeres, y acaba por poner la ciudad a merced del tirano?³¹ Aunque la libertad ha crecido fundamentalmente a expensas de la ley, no por ello ha crecido sin ley: ésta, en efecto, sigue suscitando la venerable veneración de siempre, por lo que está ya explicado el “temor” (par. 36) que impulsa a su obediencia³². La ley, toda ley, por el hecho de serlo, exige obediencia y en la comunidad ateniense es una exigencia devotamente cumplida. Con independencia de si posee un origen divino o humano, una naturaleza legal o consuetudinaria, una función religiosa o política, una sanción física o moral, y con independencia de si se inserta en un contexto metafísico o social y aspire en consecuencia a una validez intemporal o circunstanciada, la ley es “temible” por ser ley y es por eso mismo obedecida (obediencia, por cierto, que el ateniense extiende a quienes desempeñan un cargo público, a cualquier autoridad, sea cual fuere su relevancia en el –más bien enmarañado– organigrama institucional)³³.

Ahora bien, no es sólo el temor reverencial hacia la ley lo que impulsa a su obediencia; es también el hecho mismo de la igualdad ante la ley³⁴, del que más arriba dimos cumplida referencia; y es también, pensamos, la finalidad solidaria ínsita como un gen moral en el alma de un pueblo constituido por individuos iguales y

³¹ *La República*, 560 a ss. Con respecto a esto último, cabe añadir que el pensamiento de Platón dista de ser coherente; en efecto, ese dios del mal que en el texto citado es siempre el tirano, pasa a convertirse en *Las Leyes* (709 e) –eso sí, en una versión virtuosa antaño desconocida– en un personaje clave para acelerar el advenimiento de la ciudad ideal.

³² Sea cual fuere la explicación psico-sociológica subyacente al vínculo entre temor y ley, es un hecho incontestable del progreso moral ligar la obediencia a aquélla con la libre voluntad del sujeto. Este vacío del discurso de Pericles lo llenará más tarde Demócrito (*Fragmentos*, ns. 41, 141 y 218).

³³ No es posible precisar, a tenor de las palabras de Pericles, la relación existente entre la asamblea popular y las leyes, y por lo tanto –a diferencia de lo que nos cuenta Aristóteles (cf. *supra*, n. 6)– determinar dónde reside la soberanía. De todos modos cuadra mal la idea de unos individuos que “en corps”, por decirlo con Rousseau, se mofaran de las leyes para, acto seguido, respetarlas religiosamente en privado. Añádase a ello el proceso de formación de las decisiones de la asamblea, del que a continuación hablaremos, y aun con tan breves pinceladas obtendremos la imagen de una asamblea que, soberana o no, si no actúa *per leges*, al menos sí lo hace *sub lege*, con lo cual da garantías contra el abuso de poder (acerca de la distinción antedicha, cf. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1984, p. 154 s).

³⁴ Comentando un fragmento del discurso de Pericles, insiste Bobbio: “la ley es igual para todos, para los ricos tanto como para los pobres, y por tanto [la democracia] es un gobierno de leyes” (*Stato, Governo, Società*, Einaudi, Torino, 1985, p. 132).

libres –que, además, se autogobierna, con lo cual se suprimen mediaciones entre el querer de la voluntad y la satisfacción del deseo³⁵. Finalidad que se rubrica en el modo en que adquiere forma. Vayamos por partes. Si bien todas las leyes reclaman obediencia, el corazón ateniense no late con igual entusiasmo por todas ellas: un fuego especial arde en él cuando la ley que lo invoca acude “en socorro de los agraviados”, pero también cuando se trata de leyes –no escritas– cuya violación ofende los principios morales que en él residen³⁶. La solidaridad es elevada a principio por una voluntad que, habiendo renunciado a la asimilación entre pobreza y bajeza o entre riqueza y virtud, y, por ende, a la creencia en una transmisión hereditaria de cualquiera de esas condiciones, está dispuesta a interceptar los obstáculos –los mil venenos de la miseria, desde la envidia y el resentimiento hasta la renuncia y la desesperación– que bloquean su manifestación en el necesitado. Pero el agravio puede provenir también de una incorrecta aplicación de la ley, o incluso de otras fuentes que no sean el fondo mismo de las condiciones sociales –raramente, en cambio, provenirá de la vanidad, de la ambición, o de cualquiera otra acción con la que el poderoso, por poner un ejemplo, intenta hacer valer su supuesta superioridad: recuérdese la tolerancia hacia los comportamientos privados; en ese caso, huelga decirlo, el celo por reparar la justicia será el mismo de la situación anterior³⁷.

Echemos finalmente una ojeada al modo de formación de las decisiones asamblearias. Pericles proclama ufano la exclusividad de la creencia ateniense en el valor de la palabra y de su empleo en el debate público como método de acceso a la

³⁵ No queremos decir que en una democracia indirecta no quepa la solidaridad, y menos aún, que toda democracia directa la implique (como, al respecto, ilustra sobremanera la historia de la democracia ateniense posterior a la época de Pericles: tanto como ciertas medidas de la contemporánea). Queremos decir simplemente que en una democracia directa el sentir y el querer de la mayoría se expresan inmediatamente, y como inmediatamente político, además, con lo cual es técnicamente más simple tomar la decisión acorde a la voluntad; en una democracia indirecta la voluntad social mayoritaria se expresa casi siempre de manera mediata, y sobran ejemplos para ver cómo entre su expresión y su ejecución suele medrar la corrupción. A cambio, la democracia indirecta presenta la ventaja en relación con la solidaridad que ésta no es sólo tarea del gobierno, sino de la misma sociedad civil.

³⁶ Popper traduce esto último *sui generis* (...leyes no escritas “cuya sanción sólo reside en el sentimiento universal de lo que es justo” [*La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1981, pág. 182]). Su discurso apasionado le lleva asimismo a enfatizar el valor de la solidaridad, y con entusiasmo nada disimulado eleva las ideas contenidas en el discurso a verdadero manifiesto de la llamada Gran Generación, la del “individualismo igualitario”.

³⁷ La asociación de justicia a igualdad se halla ya en Hesíodo, y ambas son configuradas como otros tantos predicados de la humanidad –en tanto el mundo animal es relegado al ámbito de la desigualdad y de la violencia, en cuanto aparece regido por una ley natural: la del más fuerte (*Teogonía*, 275 ss).

racionalidad de la decisión y de la acción políticas (par. 40). Es el método que sella la especificidad de la política³⁸ de Atenas y, con ella, tanto la justificación de su gobierno democrático, como la de su hegemonía cultural, política y militar. El debate, por sí mismo –vale decir, cuando es realmente debate y no el *travestí* formalista de sí mismo–, es un modo de tomar decisiones que ya es en sí la prohibición de llevar a cabo determinadas acciones, y es además la forma preferida por la razón para afrontar la superstición del auspicio y de la tradición como destino, para iluminar un futuro del que sólo se conoce su incerteza, e incluso para prevenir la necesidad de vender el voto³⁹. En el debate participa todo aquél que solicita la palabra, que es todo aquél que tiene algo que decir, sin más atributo que el poder de su razón y su capacidad para convencer, y sin más finalidad que hacerlo; por lo demás, responde en el decir de Pericles al esfuerzo del ciudadano por pronunciarse con rectitud sobre el asunto en cuestión, así como al requerimiento de información para que sea fructífero.

Hemos llegado al final de nuestra exposición sobre el sistema político ateniense idealizado por Pericles, que iniciábamos tratando de identificar a su sujeto político, esa mayoría de la que no sabíamos si se trataba de una oscura masa que responde al unísono bajo la presión de un interés único, no por más general menos sectario, con consignas preestablecidas⁴⁰, o si se trataba por el contrario de un conjunto más bien fluido de individuos que debaten el interés común, siguiendo los designios de su propia razón. En el camino nos salió enseguida al paso la igualdad, que al ser universal y no meramente *mayoritaria* simplificaba notablemente nuestra trayectoria; las diferencias eran posibles, pero no tenían por qué organizarse en cosmos cerrados y enfrentados; en la esfera pública, las decisiones a que daban lugar ni se expresaban

³⁸ Y, en general, de la cultura ateniense, de entonces y después: durante todo el periodo de vigencia de la democracia. La idea de Demócrito de valerse de la persuasión en el mundo de la virtud en lugar de la fuerza (*Fragmentos*, n.181) es compartida por el grueso de la intelectualidad ateniense, que crea una ciencia, la retórica, para hacerla valer (Isócrates asigna a esta nueva función del espíritu humano la tarea de tratar cuestiones de máxima importancia, de hacerlo en la más bella forma y de resultar útil a la colectividad [*Panegírico*, par. 4]; y Lisias incluso establece un vínculo entre la democracia [Oración II, *Epitafio a los caídos en defensa de los corintios*, 18-19]). Por lo demás, es el verdadero drama de Sócrates, ya en la antesala de la muerte, el descubrimiento del fracaso de su *política* de persuasión [cf. Platón, *Apología*, 27 a ss], máxime si se tiene en cuenta su adhesión a la constitución ateniense [Platón, *Critón*, 52 e-53 a]).

³⁹ Fustel, op. cit., pp. 238, 246-7 y 251.

⁴⁰ La misma que un Aristófanes invectiva por amar la guerra (*Los Acarneses*, etc.), un Isócrates, por haber hecho desaparecer la libertad de pensamiento (*Sobre la Paz*, par. 14), o un Aristóteles, por imponerse a las leyes (*Política*, 1292 a) en lugar de seguirlas...

mediante un procedimiento coactivo ni contenían una dominación originaria a la que paulatinamente fueran dando forma, sino la simple operación aritmética, que difícilmente contaría siempre con los sufragios de los mismos votantes ni con el mismo número de votos, subsiguiente al proceso de deliberación. Además, el sujeto político racionalizaba su propio poder, autolimitando su ejercicio, vale decir: reconociendo la obligación inmanente a la ley, fijándose fines justos y adoptando sus decisiones en debate público. Sólo individuos pueden actuar así; cualquier cuerpo segregaría un interés específico y, por muy general que fuese, nunca dejaría de actuar corporativamente. Ni la igualdad, ni la libertad, ni el mérito, ni la razón pueden vivir en su sano juicio en el interior de una jaula semejante: por mucha que fuera su capacidad o por restringido que fuera el alcance de aquéllos.

III. EL INDIVIDUO

La forma de ser de un hombre está en simbiosis con el sistema político en el que vive, defiende Pericles. En tal caso, ¿cómo es el hombre que vive bajo un sistema político democrático, cómo es el demócrata? En el apartado anterior lo hemos visto actuar en más de una ocasión. Su paso por la asamblea le ha dado la conciencia que ni la pobreza ni el trabajo son rémoras naturales por las que pagar un tributo político –la no participación– en sociedad; lo son, cierto, en un régimen aristocrático, que reconoce la importancia y necesidad de la actividad económica, sin reconocer por ello la coherencia de ajustarle una correspondencia política. En una democracia, al contrario, y para alarma de Platón, el miembro de la asamblea mantiene un interés apartado de la misma. Le hemos visto, decimos, como tal miembro, ocuparse de la paz social y de la seguridad individual, pero también salvaguardarse una autonomía privada, mantener una actitud tolerante hacia la de los demás y velar por el cultivo del espíritu. Completaremos y profundizaremos ahora esa imagen, dando cuenta de sus preocupaciones por la cualidad de la vida material, del cierto aire cosmopolita que respira, de su hondo sentido patriótico, etc.

En armoniosa convivencia con la vida política, los individuos conducen una vida privada que cada cual regenta a su manera; la igualdad ha dado a la libertad de cada uno la posibilidad de hacer con los materiales de la vida la obra de sí mismo, desarrollando hábitos particulares y gustos propios, que convierte en objetos de su peculiar interés. La democracia, por su parte, le ha dado lo que Tocqueville llamará el gusto por la igualdad, lo cual, en primera instancia, no es sino conciencia de su subjetividad y respeto por la de los demás; quizá alguien difiera notablemente de otro en sus opiniones, en sus hábitos, en sus gustos: igualdad y democracia le han dado a él la convicción en la conveniencia y el deber de tolerar ese ejército de diferencia. Tal actitud puede o no guardar directo parentesco con la revalorización experimentada en su conciencia del esfuerzo personal –el mismo que en la esfera colectiva legitimaba el impulso a acrecentar la herencia de los antepasados (II-62) deja en su traslación a la esfera personal idéntica estela de mejora moral y material–, pero en principio

entronca lógicamente con él, pues dicho esfuerzo concentra en sí la dignidad como ser humano específico adquirido con la igualdad⁴¹, más la libertad de ejercer semejante especificidad en el modo elegido. En tal caso, la tolerancia hacia los demás es una exigencia de la igualdad en persona –no haría, en efecto, más que ser consecuente consigo misma al proteger su propia criatura–, si bien el valor adquirido por la conciencia individual con su equiparación a la de los otros puede actuar de acicate y añadir al deber del respeto la voluntad de respetar (lo cual sería, reafirmémoslo una vez más, la idea de Pericles aireada en su ideal).

Segura filiación con el reconocimiento que cada individuo se halla en grado de hacerse y administrar una vida privada guarda la racionalidad atribuida al mismo; todo sujeto posee razón, el órgano encargado de gobernar su conducta. Dejó constancia de su significación y poderío en la asamblea, y deja huella de cordura, valor y laicismo en aquélla (pars. 39 y 40). La razón forja diques contra la marea de insensatez que anega los comportamientos de personajes como el supersticioso reflejado por Teofrasto o por Menandro, quien adivinaba un presagio cuando una correa se le rompía al atarse el calzado, que era bueno o malo, dependiendo de si se trataba del pie derecho o del izquierdo⁴²; la razón pone un cierto orden en el corazón humano al disolver esa suerte de melancolía agorera que suele destilar la educación, cuyo único punto del programa es el adiestramiento para la guerra en el alma de sus educandos (sus buenos oficios, además, le consienten salvar el coraje de la quema); de este modo, por ejemplo, habrá miedo cuando haya peligro real, dolor cuando la pena esté presente (II-39); la razón impide llevar al banquillo de los acusados al azar cuando interfiere nuestros planes, pues admite en su modestia su imperfección como instrumento del conocer y como palanca del actuar (I-140)⁴³; pese a ello, la razón es audaz en al menos un triple sentido: por un lado, cuando el azar es neutral, confía en sí misma, y apoyada en hechos fundados empíricamente, se siente capaz de lanzar previsiones para el porvenir (II-62) –cuando actúa así, por lo demás, desconfía de la esperanza,

⁴¹ Es la igualdad la que crea al sujeto, suprimiendo la herencia de prejuicios en que terminan por cristalizar en la conciencia individual determinadas diferencias sociales como diferencias naturales, reconquistando para la acción una voluntad postrada por el fatalismo de la experiencia y las sirenas del interés; pero la igualdad, devolviendo al sujeto a su dignidad originaria, lo recrea, hace como ser específico. En suma, la igualdad crea un individuo que, luego, la libertad hace (tarea ésa en la constantemente debe salvaguardar la criatura original: Pericles debió pensar algo similar cuando subsidió al pobre para que participara en la asamblea política o cuando declaró que la pobreza no hace al mérito).

⁴² Cf. Flacelière, op. cit., pp. 272-3.

⁴³ Una consideración similar, si bien no del todo persuasiva, llevó a Kelsen a establecer en la relación entre filosofía y política un doble vínculo: la del relativismo con la democracia y la del absolutismo filosófico con el político (*Absolutismo y relativismo en filosofía y en política* [en *¿Qué es Justicia?*, Ariel, Barcelona, 1982, págs. 113, 125]).

fuerte sólo en incertezas; por otro, saca fuerzas de sí misma, de su propia experiencia a fin de insuflar entereza al ánimo ante los avatares de la vida, al garantizarle una posición de poder ante el futuro si arrostra las desventuras con decisión (II-64); por último, se alía con la propia audacia antes de emprender determinadas acciones (II-40), al objeto de unir dos fuerzas en una sola arma⁴⁴.

En la confianza de Pericles en la razón humana parece haber ejercitado un gran influjo Anaxágoras, al decir de Bowra, quien en esto nada añade a la tesis de Plutarco⁴⁵; el racionalismo del político tiene mucho del del científico, así como de Demócrito y Protágoras, al igual que su modelo de hombre parece encajar *grosso modo* en el construido por algunos sofistas⁴⁶. No nos las habemos aquí con una razón absoluta que, escalando por las regiones suprasensibles del conocimiento, guíe al individuo hasta la verdad y la virtud, y a la comunidad hasta la justicia, como pueda ser la platónica⁴⁷, sino con una razón más técnica e inmanente, que si no promete gestas gloriosas al ser en su contienda con el devenir, sí que se basta y sobra para conducir a su portavoz a la felicidad personal y a la comunidad hasta una justicia humana. En palabras griegas, no sería **episteme**, sino **doxa**: pero es ésta precisamente

⁴⁴ Para Pericles, en efecto, ya ha periclitado el tiempo del valor aristocrático, el cual confiaba tanto menos en la reflexión cuanto más fiaba a la fuerza (cf. Rodríguez Adrados, op. cit., p. 226).

⁴⁵ *La Atenas de Pericles*, AE, Madrid, 1988, p. 70; cf. Plutarco, *Pericles*, 5-6.

⁴⁶ Rodríguez Adrados, op. cit., p. 225. Cf. también Popper, op. cit., cap. X; y para una comparación entre la antropología sofista con la de Platón y Aristóteles (pese a errores de bulto, como acabar identificando la de Sócrates con la de Platón), Wild, *El concepto del hombre en el pensamiento griego* [en *El concepto de hombre*, FCE, México, 1993], pp. 47-131).

⁴⁷ *La República*, libro VII. Digamos al respecto que, si bien no es posible, como dice Popper (op. cit., p. 511, n. 2 del cap. VII), deducir ninguna teoría política de la naturaleza humana, no es menos cierto que toda política implica una antropología. Y que allá donde se afirme un concepto absoluto del bien o de la justicia se corren serios riesgos de instalar un reino totalitario que no tenga precisamente a un filósofo en el trono (Kelsen tendría aquí buena parte de razón). Por otro lado, no vale lo contrario, a saber, que una teoría política democrática conlleve necesariamente una antropología materialista, simplemente por la inexistencia de jerarquías humanas en el interior de la misma. Hay muy poco de humano en la identificación de los hombres como constructores de naves, como hace Homero (*Odisea*, IX, 191), o como comedores de pan, como hace Hesíodo (*Trabajos y Días*, 83), y ni siquiera su cualificación como *homo faber* lleva mucho más lejos; hasta que no entremos en el terreno axiológico, que implica cualificación, no habremos entrado en el terreno cualitativamente humano; otra cosa es, una vez en él, salirse por los cerros de Ubeda del esencialismo o ir introduciendo paulatinamente acotaciones que restringen su aplicación a un número creciente de sujetos, y que si sacan al hombre del reino animal es para después sacar a uno o a unos pocos (sabios) del mundo humano y convertirlos en dioses (para una evolución de la antropología griega, cf. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, 1974, y Vegetti, *Los orígenes de la racionalidad científica*, cap. III, Península, Barcelona, 1981).

la razón que necesita la democracia para subsistir⁴⁸. La Razón pura, como la Voluntad pura, son dos de los monstruos surgidos del sueño de la razón.

Tanto como de la sabiduría sin molicie, Atenas gusta “de la belleza con sencillez” (II-40). Ni el ceremonial pomposo, ni la forma uniformadora; ni el trueno de la montaña que pare un ratón, ni el vestido único espartano. En una vida en la que no falta ni el ocio sin penuria, ni el sobresalto del miedo, ni el trabajo sin fatiga, ni el dolor a destiempo, etc., no tiene por qué sobrar el deleite que los atempere o la belleza que los redima. El poder político ha entendido esa nueva especie de derechos al goce que la sensibilidad y el cuerpo reclaman, cada uno a su manera, como válidos en sí mismos, pero también como recompensa a tanta penalidad y suerte esquiva. Por eso ha establecido “certámenes y fiestas sagradas”, ha erigido monumentos⁴⁹ que son el rendido homenaje público a la particular sensibilidad de sus integrantes, y por eso éstos, ya como particulares, han dado en construir decorosas viviendas privadas (II-38). Las primeras para avivar el espíritu, las segundas para serenarlo y procurar comodidad al cuerpo; aquéllas, las públicas, donde la belleza ha ido a buscar residencia en la comunidad, más grandiosas que éstas: pero todas con el precepto délfico “nada en exceso” inscrito en su frontón ideal⁵⁰. El lujo parecería convenir más al héroe o al tirano, pero la democracia se abastece de ciudadanos, que no son ni lo uno ni lo otro (si bien Platón considere al demócrata padre del tirano).

La nueva sensibilidad y, en general, la vida más completa del espíritu en Atenas, cuentan con un aliado permanente en el sistema educativo (II-39), enemigo nato del espartano; éste, en efecto, en lugar de tomar al ser humano en su polifacética complejidad, lo descarna y reduce a puro músculo, al que intenta mantener tenso,

⁴⁸ Tal es la afirmación de Sartori (*Democrazia, cosa è*, Rizzoli, Milano, 1994, p. 61), que, si bien inserta en una problemática distinta –la de la formación y función de la opinión pública en una democracia representativa–, vale también para la nuestra. En sus consideraciones, Sartori cita oportunamente a Platón (ib.). La feroz crítica de Platón a la democracia ateniense pasa por la del pensamiento sofista: su ideología oficial. El propósito platónico establece al respecto la distinción antedicha entre doxa y episteme, entre opinión y conocimiento, y en su desarrollo muestra cuán lejos queda la supuesta ciencia sofista del verdadero conocimiento –el del bien–, el único capaz de establecer la perenne armonía entre la verdad y la virtud; todo el saber sofista queda, en dicho proceso, reducido a opinión, de donde lo erróneo de su posición y la tragedia que representa para la ciudad fiar su educación, y la de los gobernantes, a esos voceros oficiales del error, en lugar de encomendarle ambas cosas –educación y gobierno– al único capaz de desempeñar generosa y eficazmente tales cometidos: el –verdadero– filósofo (*República* 493 a-b, 508 d-e).

⁴⁹ Plutarco, *Pericles*, par. 13. (Acerca de la conexión entre el desarrollo de la actividad artística y el sistema político democrático, cf. las breves anotaciones presentes en los trabajos de Burn, Baldry y Boardman incluidos en el volumen *Grecia y Roma* [el número 3 de la *Historia de las civilizaciones*], AE, Madrid, 1988.

⁵⁰ Flacelière, op. cit., p. 26.

instilándole la ideología del coraje, una ideología cuya materia prima crece entre uno y otro extremos del mismo carril: el –odio al– enemigo y la militarista exaltación de la patria. La amplitud mental del ateniense le ha permitido comprender la existencia de varios caminos para la misma meta, la viabilidad de conciliar elementos dispares en un mismo punto, porque lo heterogéneo no es de por sí contradictorio, etc.; así, al coraje se puede acudir desde el amor a la patria que riega espontáneamente el alma de un ciudadano libre, resultando por ello factible reunir la audacia del coraje y la pasión por la belleza en un mismo pecho. Esa convicción es parte de la obra con que la historia sella la originalidad del ateniense, y en esa flor liba la miel de su autoconfianza y hasta de su generosidad. Autoconfianza que le permite mirar al extranjero sin ver en él a un enemigo⁵¹, y si algún día aquél llegare a serlo, mejor que observe en el escaparate de la vida diaria tal como se ofrece ante sus ojos la estatura del adversario que habrá de afrontar: a este respecto, ningún escudo hay más disuasorio, remacha Pericles, que el decantado valor patriótico. Por otro lado, esa autoconfianza le capacita para dilatar el órgano y el radio de la moralidad, mediante la práctica del altruismo, que hace gala de su cara amable –de suyo lo opuesto a la moral egoísta del *do ut des*– en la ayuda desinteresada a quien la necesite, y de la generosidad, esa pasión del individuo que ya goza de la amistad cuando aún no conoce al amigo. Altruismo y generosidad son signos de la autonomía de la voluntad y de la actividad del alma, dos formas de actividad de un sujeto que rige los impulsos de su corazón por el movimiento de la libertad, y que para manifestarse no necesitan, digámoslo irónicamente,

51 También el comercio contribuye a ese cambio de imagen; las visiones que ya en la antigüedad ligaban la democracia ateniense al comercio –y aun al imperialismo– sólo ven en ello el lado económico de la cuestión (ahí se ceba precisamente parte de la crítica del Viejo Oligarca [*La república de los atenienses*, 11]), pero no el antropológico-moral. Para Pericles, en cambio, es un triunfo más de la humanidad ateniense, y un motivo de mal disimulado orgullo, tanto la posibilidad brindada por el comercio de satisfacer nuevas necesidades materiales, como el tinte cosmopolita que infunde en el ánimo del consumidor local, que le lleva a no preferir lo “de aquí” –como, aún hoy, sentencia tanto nacionalista a la carta– a lo de fuera. De nuevo el espejo deformado de esa realidad ateniense es Esparta, cuyos incondicionales celebran las medidas de Licurgo para extirpar todo tráfico comercial de la ciudad (Jenofonte, *La república de los lacedemonios*, VII). En nuestros días, Popper ha resaltado esa cerrazón espartana como un rasgo más de un modelo de sociedad cerrada que se prolonga en el tiempo, y cuyos rasgos definitorios serían la protección del tribalismo detenido, el antihumanitarismo, la autarquía, el particularismo, la dominación y una expansión moderada (el único inactual; cf. Popper, op. cit., pp. 178-9, y todo el cap. X). Por lo demás, la construcción del hombre a partir del ciudadano, o mejor, la construcción del ciudadano cosmopolita –de ese individuo para el que los valores humanos no tienen como frontera el perímetro de la patria–, quizá sea la culminación de un proceso cuyo origen es interno: la formación de la conciencia de ciudadano, que Bowra (op. cit., p. 21) atribuye a Clístenes, al elevar de cuatro a diez el número de tribus constitutivas de la ciudad, desde la conciencia tribal. En cualquier caso, se trata de una conquista de la democracia ateniense, uno de esos hechos cuya importancia difícilmente se puede magnificar.

del cumplimiento de la contraparte, sino de la creencia en el valor de la humanidad, en saberse personalmente portador del mismo y en toparse con un sujeto que merece su aplicación (II-40)⁵².

Desde tan antropocéntrica perspectiva resulta fácilmente comprensible el papel asignado por Pericles a determinados bienes o condiciones materiales, como la riqueza o la pobreza. De la superioridad de la persona sobre los bienes ya había dejado constancia en el primer discurso, cuando al señalar a los atenienses el desastre de la guerra, apuntaba a la pérdida de vidas y no a la de las diversas propiedades –casas y tierras⁵³–, superioridad que en el tercer discurso revistió la forma de libertad sobre bienes (I-143 y II-63). Ahora se ratifica tal visión, relegando a la riqueza a la subsidiaria condición de medio que extiende ante las cualidades del sujeto la oportunidad de manifestarse; y esa separación manifiesta entre el valor del mérito y los recursos que lo hacen valer queda subrayado en la consideración de la pobreza como condición moralmente neutra o, en todo caso, positiva: estimula al pobre a salir de ella, le sirve de acicate para el abandono de una condición que aprisiona en la perentoriedad de la subsistencia la realización de los derechos y el cumplimiento de los deberes contraídos como ser público y como ser privado (II-40). Se reconfirma, pues, desde la moral, el proceso de *socialización* de riqueza y pobreza, su retroceso desde la esfera política, donde operaba como dispensadora de privilegios, hasta la social, en la que actúan como meros útiles a la disposición del individuo: para facilitarles la exteriorización de sus cualidades en un caso, o servir de acicate para llegar a semejante situación en el otro.

La suma de cualidades anteriormente desglosadas da lugar a un nuevo tipo humano: el ateniense. El hombre versátil de espíritu abierto, con plena conciencia cívica y amigo de la sensualidad, respetuoso con los otros y buen patriota⁵⁴. La

⁵² Del supuesto de semejante razonamiento ha desaparecido la ecuación interés privado/egoísmo – al que se opondría la universal razón, enemiga jurada de tal enemigo interior–, rasgo típico de las cosmovisiones conservadoras y religiosas (cf. Platón, *Las Leyes*, 731 d-e).

⁵³ Hecho éste tanto más valioso cuando se descubre la asociación existente en numerosas ciudades griegas entre la condición de ciudadano y la posesión de tierras.

⁵⁴ El antihombre de Platón. Toda la teoría platónica está basada en el principio de función específica, que para el hombre significa *cada cual a lo suyo*: a aquello para lo que la naturaleza le ha capacitado (en esto también el filósofo es superior: por lo menos, a semejanza de ciertos perros, está preparado para dos tareas, complementarias, es cierto, pero distintas –proteger y guiar–, y sabe mostrarse a la altura de las circunstancias); de ahí que el zapatero deba dedicarse a hacer zapatos, el albañil a construir casas... y el filósofo a conocer, vale decir: gobernar (otra cosa es el desarrollo de su razonamiento, que en cierto momento cambia ruta, e imperceptiblemente transmuta el principio anterior por el de *cada uno en su clase* –cf. Cross and Woosley, *Plato's Republic*, MacMillan, London, 1986, pág. 88–, siendo entonces cuando la justicia empieza a adquirir su genuino perfil [*República*, 434 a-c]). En coherencia con ello, Platón, en algunas de sus más hermosas páginas –valiéndose de recursos estilísticos que van desde la sátira hasta la imitación formal de la oración de Pericles– intenta demoler la figura de semejante tipo de hombre, socavando intelectualmente todos los principios que le sirven de base; el final de su discurso es la identificación entre democracia y anarquía; y su consecuencia: la democracia como anticipo necesario de la tiranía (cf. ante todo, en lo concerniente a la versatilidad del individuo, 561 e).

descripción de esa panoplia de propiedades ha dado ocasión a Pericles a enfrentar dos antropologías y sus consiguientes modelos de civilización, la de Atenas y la de Esparta, y en ese duelo de titanes que resumen el ser contemporáneo de Grecia, y con independencia del veredicto de los hechos, la teoría ha efectuado clara su opción. No hay relativismo cultural: la esencia de la vida humana cuenta con parámetros objetivos para medirla: la igualdad, la libertad, el mérito, el respeto, la autonomía privada, el altruismo, etc. –en suma: los valores humanitarios– existen y marcan la diferencia: y todos ellos recorren el cuerpo heleno con sangre ateniense⁵⁵.

IV. LA CIUDAD

Como el individuo responde en su modo de ser al sistema político bajo el que vive, también la ciudad está hecha a imagen y semejanza de sus individuos. Sistema político-hombre-ciudad son tres momentos de un único continuum sólo diferenciables por el análisis, pero los principios reguladores del orden social adquieren carta de ciudadanía vital en los ciudadanos, y el ser vivo al que en conjunto dan lugar se llama ciudad. Un ejemplo lo tenemos en el patriotismo basado en la libertad que como un fuego arde naturalmente en el alma del demócrata, el cual no por gustar de la compañía de las musas deja por ello de estar listo para mostrar su arrojo en defensa de la ciudad a la menor ocasión. Una ciudad cuyo ordenamiento deja a sus miembros la decisión final en sus vidas privadas, y que no admite otro destino sino el forjado a golpes de sus decisiones mayoritarias en connivencia con las leyes, concita automáticamente la adhesión de aquéllos, sin requerir que éstas les impongan cuanto ya su voluntad ha convertido en tradición (II-39). Una ciudad así merece incluso algo más de sus ciudadanos, merece que se considere hermoso el riesgo de morir por ella (II-42), y aun, llegado el caso, que la adhesión se lleve hasta la muerte (II-43). Después de todo es la adición de todos ellos, agrupa sus virtudes únicas y se ofrece como estandarte de las mismas ante el exterior: es, pues, merecidamente la escuela de la Hélade, y el hecho de su poderío es la prueba fehaciente de tal condición (II-41).

⁵⁵ A semejante verdad, la fe religiosa llegó antes, ¡faltaría más! que el pensamiento laico, pues en las guerras entre dioses los creyentes de cada bando dan de antemano la victoria a los suyos; Cambises, por ejemplo, según refiere Herodoto, ante el –insolente, seguro– alborozo que embargaba a los egipcios por una nueva reaparición de Apis, su “dios novillo”, airado el hombre, decidió probar el espíritu de que suelen estar hechos tan augustos personajes con su acero; y una vez comprobada la victoria de este último les espetó con gozosa furia: “(...) Bravo dios es ése, digno de serlo de los egipcios y de nadie más”. Claro que poco después se volvió loco del todo, y el creyente egipcio enseguida encontró su científica explicación: ha sido el justo castigo ante tan “impío atentado” (*Los nueve libros de la Historia*, III-28-30).

Con todo, entre los motivos por los cuales Atenas merece elogio hay uno que la retrotrae hasta los albores del tiempo, al momento en que la geografía empieza a hacer historia: eso que hoy es Atenas siempre estuvo ahí para eso que hoy es el ateniense⁵⁶. Lo más singular, empero, es que hasta allí se empeña Pericles en remontar la libertad (II-36). La divisa ateniense se ha mantenido incólume al paso del tiempo, y eso que el tiempo, que no ha dejado de pasar, nunca lo ha hecho en vano. Atenas, en efecto, nació y permaneció libre, y “nuestros antepasados” se han hecho por ello acreedores al reconocimiento y al honor perpetuos; pero “nuestros padres” no sólo han preservado la libertad, sino que han aumentado el poderío de la ciudad: poderío que “hemos aumentado nosotros”⁵⁷. De generación en generación, la ciudad ha ido acrecentando su poder y prestigio, hasta llegar a convertirse en lo que es hoy: la escuela hegemónica de Grecia. El aumento constante de su poderío muestra el perpetuo homenaje a la libertad de un pueblo que cada vez ha sabido hacer algo más y mejor con ella, que ha vivido su propia historia como protagonista de la misma, que ha aceptado del azar su existencia –vale decir, su influencia–, pero sólo hasta un cierto grado, y que, por tanto, se ha servido ante todo de sus energías racionales en la forja de su peculiar destino: la *virtù*, en suma, ha prevalecido sobre la fortuna, por decirlo con el autor moderno que primero interpretará semejante idea y convicción: Maquiavelo⁵⁸. El tiempo ha transcurrido linealmente, pues, no en círculo; en progreso, no degenerando⁵⁹; y la razón humana, que en Atenas vive en libertad, continúa desbastando con optimismo la estatua del futuro en el mármol del tiempo⁶⁰.

⁵⁶ La publicística ateniense ha valorado positivamente durante décadas ese fenómeno cuasi fisiológico de la historia de los pueblos, al punto de elevar mediante un juego de manos intelectual la perenne fijación del emplazamiento geográfico a factor de la identidad y rasgo del carácter (cf. Lisias, *Epitafio*, 17-18, donde la tierra parece haber parido directamente a los hombres –es “madre” y “patria”, a la vez–, y 62-63, donde parte del elogio de los antepasados se concentra en la fidelidad a la propia tierra que nunca quisieron abandonar). El resalte de esos yacimientos de la identidad quizá estuviera justificado en aquél entonces; pero que aún hoy sigan jugando un papel crucial en el sistema de creencias sólo puede entenderse porque existe el nacionalismo, y la sinrazón nacionalista, además de estulta, carece de pudor (el lector nos excusará el ahorro de nombres).

⁵⁷ Casi un siglo después, esa visión optimista del desarrollo ateniense habrá invertido su orientación progresiva y, en consecuencia, los antepasados parecerán gigantes comparados con los atenienses actuales (cf. Isócrates, *Sobre la Paz*, par. 47).

⁵⁸ Ciertamente, la obra de Maquiavelo será más perfecta que la de su antecesor, pues en el pensamiento del secretario florentino ya no hay espacio para la “resignación” ante “los designios de los dioses” que restringía el alcance de la acción humana en Pericles (II-64).

⁵⁹ Recuérdesse como botón de muestra el mito de las razas que Hesíodo nos presenta en sus *Trabajos y Días*, 106-202, que desde la raza áurea hasta la de hierro presenta la amplia gama que va desde la perfección cuasi divina de la raza humana hasta su máxima imperfección humana.

⁶⁰ También esta idea fue, en su pureza, demasiado fuerte para la mente griega en general, incluida quizá la de Pericles, quien acaba reconociendo la validez de la ley según la cual todo cuanto nace “tiende a decaer” (II-64). No obstante, contra la vaguedad de la fórmula opera una fuerza mucho

Por lo demás, el poderío que Pericles presenta como testimonio de la grandeza ateniense no se basa en la conquista militar ni aspira a crear un imperio por la fuerza de las armas, sino por la –mucho más suavioria– de los valores que han hecho grande y poderosa a su ciudad. Ahora bien, el poderío se ha transmutado en imperio, e imperio significa guerra, pues lo que empezó siendo obra de la libertad termina valiendo como bastión para la seguridad. Tratemos de explicar someramente esto. Pericles desanuda ante los oídos de sus conciudadanos los lazos morales que les ligan a su actual imperio; éste, recuerda, ya existía cuando ellos nacieron, pues fue criatura de sus antepasados, alumbrada tras incontables esfuerzos. Conservarlo es un imperativo ético, el reconocimiento perpetuo de sus descendientes a tales esfuerzos (II-62) y a la libertad (II-36) de quienes los llevaron a cabo. Ese imperio, el no ser un imperio imperialista (recuérdese que hablamos de lo que dijo Pericles, no de lo que hizo Atenas, a veces con el mismo Pericles a la cabeza), ha asociado además al nombre de aquélla una aureola de prestigio –y de esperanza⁶¹– que sus habitantes no pueden

más poderosa, su confianza en que los hechos honorables trascienden la frontera de la vida de sus héroes. Se enfrentan aquí, por tanto, dos creencias distintas sobre el poder del tiempo, la primera asociándolo a la muerte, la segunda, a la inmortalidad: lo que es, perece frente a lo que es honorable, perdura. La singularidad de la fama estaría, en el presente caso, en que parece responder mejor al espíritu y las convicciones de Pericles (con lo cual, digámoslo de paso, su anterior restricción guardaría parecido carácter de retórica concesión a la galería con las ulteriormente expresadas por pensadores como Maquiavelo, Hobbes o Rousseau), mientras su paradoja general consistiría en fiar al tiempo, cuyo reino parece ser el olvido y la muerte, la conservación vital de sucesos ya periclitados, es decir: en obligarle a pasar contra sí mismo.

Volvamos por un momento a nuestra afirmación primera; respecto del tiempo, empeño de Platón fue quererlo detener. Lo llegó a reconocer como un cuerpo en movimiento que producía cambios, e incluso llegó a valorar positivamente algunos de ellos –y aun a auspiciar otros; pero como a sus ojos la sociedad, con los cambios, había llegado a ser el imperio de la injusticia quiso poner orden construyendo su ciudad ideal, en la que una vez construida todo debería permanecer siempre igual (en tal modo, la armonía de la justicia esparciría su música eternamente por el todo social). Pues bien, incluso en ese edificio de perfección acabarán, dice Platón, inelectiblemente abriéndose grietas que darán al traste con él mismo. Desde el desconocimiento del número perfecto que regula los nacimientos (el error originario, en plena república ideal) hasta la tiranía, la genealogía del mal muestra un variado y largo, pero continuo, recorrido, hasta que el ciclo vuelva a comenzar (así, en *La República*; en *Las Leyes*, en cambio, el cambio regenerador ya será posible en una ciudad aquejada de enfermedad –Strauss ha registrado bien esa evolución de Platón en su estudio sobre el autor griego incorporado en *Historia de la Filosofía Política*, FCE, México, 1993, pp. 43-95).

61 Tucídides nos hace patente la ruptura del vínculo social en las ciudades griegas y el surgimiento –en la práctica, enfrentamiento– de las clases, cuando nos recuerda que “en cada lugar los dirigentes del pueblo llamaban a los atenienses, y los oligarcas, a los lacedemonios” (*Historia de la guerra del Peloponeso*, III-82); cf. también Popper, op. cit., p. 176).

ignorar ni despreciar, como tampoco les cabe simular el hecho de ser un pueblo libre que blasona su libertad en su grandeza. Por si fuera poco, la correlación de ambas ha desatado la envidia de las potencias vecinas, la cual les ha hecho enviar a su mejor general, el odio, a adiestrar sus ejércitos para la guerra al objeto de reparar semejante ofensa. De ahí que no resulte factible a la ciudad protegida por Atenea renunciar a aquello que, además de espejo de su gloria, es también instrumento de su seguridad (II-62-64)⁶².

Una ciudad que es y se comporta en la manera descrita tiene ya su lugar reservado en el cielo de la fama. El tiempo rendirá honores a sus méritos, esparciendo la semilla de su nombre en el corazón de las generaciones futuras, griegas o no. Sus valores, intemporales, permanecerán por siempre en vigor; sus obras, exaltantes a veces, trascenderán su tiempo y su lugar, y ya como gestas inspirarán en otros hombres el deseo de recrearlas. La democracia, la libertad, la igualdad, el mérito, la justicia, la racionalidad, el altruismo, la generosidad, etc., han escrito con esas letras en el firmamento del futuro el destino de Atenas⁶³.

Con tal inspirada confianza cabría poner punto final al discurso –o mejor, a los discursos– del general ateniense, pero en tal caso su ideario quedaría insuficientemente reflejado. La ciudad parecería deificada y el ciudadano la imagen de un semidios. Pero ése no es el sentir de Pericles, o al menos no lo es al completo. La sinrazón y el egoísmo, dos de los enemigos jurados del orden, tienen también su lote de tierra exclusivo en el alma y la mente de sus conciudadanos, y saltan a la palestra en el reproche que les dirige por su actitud tras la “segunda invasión de los peloponesios”⁶⁴; en él les acusa de dejarse llevar por la adversidad y no saber medir la significación de los acontecimientos, así como de velar más por sus intereses particulares que por los de la ciudad (II-60, 61). Quizá el motivo de ese tono y de la intensidad de la acusación por parte de Pericles se deba, según sugiere Tucídides, a la autoridad e influencia granjeadas por un sólido prestigio de inteligencia e incorruptibilidad (II-65); pero es suficiente para mostrar que el orador no saca su fuerza de la adulación, que el líder no tiene por qué ser demagogo y que el hombre elegido una y otra vez cada año –durante

⁶² El reconocimiento de la inevitabilidad de la guerra no se acompaña, sin embargo, de la afirmación de establecer una relación de fuerza con sus aliados, que estaría presente en el tercer discurso de Pericles, según Rodríguez Adrados (op. cit., p. 227).

⁶³ El Viejo Oligarca registra muchos de estos valores como cualidades de la democracia ateniense, si bien su ideología le hace ver en ellos otros tantos motivos para renegar de ella (*La República de los Atenienses*, pars. 1-2).

⁶⁴ Tucídides, II-59. Añadamos que la crítica del historiador a sus compatriotas quizá estuviera empañada por su profesión de fe no democrática, pero, en cualquier caso, es mucho más radical –“lo hicieron todo al revés y por ambiciones y lucro personales...” (II-65)– que la del general.

quince, desde el 443 hasta el 429— por el pueblo, guardaba en su vida privada un distanciamiento aristocrático hacia él, y en la pública satisfacía el consejo de Plutarco de formar el carácter del mismo en lugar de seguirlo⁶⁵.

V. EPÍLOGO

*La polis clásica es una comunidad de ciudadanos totalmente independiente, totalmente soberana sobre los ciudadanos que la componen, cimentada en cultos y regida por leyes*⁶⁶.

En su circunstanciado comentario a tal afirmación, Flacelière hace notar cómo, a pesar de la conciencia de las ciudades griegas de formar parte étnica y culturalmente de una comunidad, de la *koinonía* helénica, su pasión por la autonomía fue tan grande como para impedir la formación de una unidad política griega; cómo la polis constituía un fin absoluto, lo cual chocaba frontalmente contra el reconocimiento de la libertad de pensamiento y expresión, la disposición de la propia vida o la concesión de garantías personales respecto de ella misma; cómo no había distinción entre lo espiritual y lo temporal, con su cortejo de intolerancia; y cómo las leyes⁶⁷ —orgullo del griego frente al bárbaro, sometido al arbitrio de la dominación personal— procedían a una **total** regulación de la vida del ciudadano. El cuadro, según puede apreciarse, es el del totalitarismo, y en él cabe enmarcar a la mayoría —si no a todas— de las polis griegas.

Si lo comparamos ahora con el ínsito en el discurso de Pericles, lo primero que salta a la vista es la enorme delantera tomada por el pensamiento a la realidad en lo relativo al reconocimiento del individuo. Ahora bien, ¿es individualista Pericles? Popper, que decanta sus ideas y lo ve como una de las figuras preminentes que anteceden a las de la *Gran Generación* —la de Tucídides, Herodoto, Sófocles, Protágoras, Demócrito, Antístenes, Sócrates, etc.—, no duda en hacer de él uno de los paladines del individualismo⁶⁸. Y los rasgos de su pensamiento resaltados por nosotros parecen darle la razón; la racionalidad subjetiva que sustrae parcelas de la acción del

⁶⁵ *Consejos Políticos*, par. 4. Tucídides, por su parte, concluía su homenaje a Pericles, que era la crítica de Atenas, con la siguiente valoración: “De nombre era una democracia pero de hecho era el gobierno del primer ciudadano” (ib.).

⁶⁶ Aymard, *Recueils de la société Jean Bodin*, 6,1 (citado por Flacelière, op. cit., p. 47).

⁶⁷ *Nómoi*; con ellas se hacía referencia tanto a las costumbres ancestrales como a las leyes no escritas y a los decretos.

⁶⁸ Op. cit., ib., secc. IV.

individuo a la voraz regulación normativa, la construcción de una vida privada al margen de la pública, la tolerancia singular y colectiva hacia ella, el altruismo y la generosidad, etc., son elementos indisolubles del individualismo⁶⁹. ¿Pero son esos elementos los únicos? ¿Y son suficientes?

En la alocución de Pericles vemos aparecer otros que toman opuesta dirección. Recordemos que la patria merecía incluso la muerte por ella; remachemos que los muertos cuyo homenaje se está produciendo en el momento en que Pericles pronuncia su discurso “se portaron tal como se merecía la ciudad” (II-43), y que la gloria imperecedera que acompañará en adelante sus nombres tiene su raíz en haber “entregado sus vidas a la colectividad”; o que las palabras que por eso los elogian “se muestran a la altura de los hechos”, o, en fin, que poner la valentía para la guerra al servicio de la patria es “el primer indicio del mérito de un hombre” (II-42). Cobra así nueva y más crispada luz una afirmación anterior sobre el sujeto al que la comunidad considera más “inútil”: aquél, precisamente, “que no participa en ninguno” de “los asuntos públicos” (II-40)⁷⁰. La conclusión no resulta difícil de sacar: el individualismo domina en el ideario de Pericles, pero su dominio no es absoluto; más bien coexiste con el holismo en un maridaje que apunta en su causa primera a un tiempo de crisis en el que tiene lugar la convivencia del mundo viejo con el nuevo, si bien las fuerzas de éste se reúnen en un cuerpo mucho más joven y vigoroso que las de aquél; y en su causa final al cerrado predominio en Grecia de tradiciones culturales que no

⁶⁹ El individualismo presupone la consideración del individuo como base moral de la sociedad, su elevación a categoría de absoluto, aunque se trate de un absoluto relativizado por la universalización de dicha cualidad. Fue el gran Tocqueville, que sepamos, el primero que estableció una neta cesura entre la subjetividad moral del individualismo y la ceguera personal del egoísmo que lleva al hombre al culto a sí mismo, aun a costa de los demás (op. cit., pp. 143 s; vale la pena señalar que, en el mismo capítulo, Tocqueville reconoce para el individualismo una paternidad democrática). Por su parte, Popper restablecerá la misma distinción y, atacando a Platón, recordará que el binomio individualismo/altruismo conforma la base de la civilización occidental (op. cit., p. 108).

⁷⁰ Para Hesíodo, en cambio, “inútil” era “quien ni reflexiona por sí mismo, ni oyendo a otro lo toma en consideración” (*Trabajos y Días*, 297 s). Comprobamos la naturaleza iliberal de la afirmación de Pericles cuando vemos que su inútil es en cierto sentido el individuo moderno de Constant, protegido por sus derechos inalienables de la intervención del poder público en su vida privada (*De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* [en *Escritos Políticos*, CEC, Madrid, 1989, p. 261]); a pesar de todo, Constant reconoce que Atenas fue de toda la Hélade donde mejor se protegió la “existencia individual” (ib.), y vincula tal hecho al auge del comercio en la misma (pp. 266 s).

reconocían el valor del individuo como tal: como persona antes –e incluso independientemente– que como ciudadano⁷¹.

Así pues, los elementos en cuestión no son los únicos; pero si lo fueran, ¿serían suficientes? Aquí se impone un rodeo antes de responder. Si queremos no sólo que el individuo se haga carne en la idea, sino también que la idea se haga carne, entonces la teoría que lo concibe como base moral de la sociedad no lo puede concebir separado de aquello a lo que sirve de base; por tanto, se opone al holismo, ciertamente, pero también al individualismo por así decir absoluto, a cuyo frente aparece un individuo “que ignora o subordina la totalidad social”⁷²; y lo hace en nombre de

⁷¹ Sartori explica esa ausencia, desaparecida en la cultura occidental, porque entre los antiguos y nosotros han pasado el cristianismo, el renacimiento, el iusnaturalismo, la Reforma “y toda la amplia meditación filosófica y moral que concluye en Kant” (op. cit., p. 148). En términos generales, a Sartori no le falta razón, pero esa formulación general, para salirse del tópico, necesita de amplias matizaciones. Sartori las hace en relación con la cultura griega y enfatiza la “explosión de ‘espíritu individual’ ” existente en ella, pero no hace ninguna sobre los movimientos antes citados, con lo cual nos deja sin hacernos ver el costoso peaje pagado en tan largo viaje, a saber, cuántas veces la profundización en el sujeto en búsqueda de su dignidad de persona se saldó con una pérdida de libertad política y de igualdad civil.

⁷² Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza Universidad, Madrid, 1987, pág. 287. Es éste el concepto de individualismo con el que el propio Dumont opera. Un ejemplo de este tipo de individualismo lo suministra la obra de Hobbes, como se ve, entre otras partes, en sus definiciones de derecho natural y también en la de ley natural. La primera de ellas, pese a situar al sujeto en un contexto de relaciones humanas perfectamente caracterizadas –la sociedad contemporánea sin su aparato político–, se dirige directamente a aquél, y lo hace como si estuviera sólo, como si fuera un Róbinson (y ello pese a que la guerra natural se inicia por el modo en que compiten –luego conviven– los individuos naturales por bienes que confieren prestigio social, y otorgan poder); la segunda, pese a comprender la razón en su definición –y con ella socialidad e intemporalidad–, se concentra en el mismo Róbinson anterior, y si bien es capaz de incorporar al otro en la realización del yo, ese otro es siempre un sujeto particular o una suma de particulares. La sociedad, a lo sumo, es considerada únicamente en la dimensión abstracta y formal de la legalidad, que dispensa desde la persona de su representante, el soberano, el bien común de la seguridad (por lo demás, también él individualizado, pues el residuo de derecho natural al que el sujeto no renuncia en el pacto tiene que ver con su propia seguridad: y es tan fuerte que le autoriza a actuar legítimamente incluso contra las propias leyes, es decir, contra las garantías de la seguridad de todos); el resto de la vida social son sumas de tratos entre individuos con los que éstos dan cuerpo a sus decisiones e intereses particulares. No hay altruismo, ni emoción estética, ni solidaridad, y ni siquiera sentimiento humanitario general en la piedad, como no hay tampoco un objeto en el que converjan personal y positivamente sentimientos o intereses comunes, ni tradiciones culturales compartidas, ni proyecto de futuro colectivo, etc. (*Lev. cit.*; cf. caps. XIV y XV).

un individuo relativo, de un individuo naturalmente concebido como ser social⁷³. A diferencia del anterior, este individualismo no cree que la sociedad sea un actor secundario para la definición del sujeto individual, para su desarrollo físico, tanto como para su constitución emotiva, estética, psíquica, intelectual, moral o cultural; no sólo en la satisfacción de sus necesidades, sino en la determinación de cualesquiera intereses, o en la realización de sus valores –para el hombre no hay nada más útil que el hombre, decía Spinoza–, la sociedad es marco previo y destino, contexto y sustancia de la actividad individual: y, naturalmente, cuerpo formado y transformado por ésta. Por lo tanto, elencar la sociedad entre los rasgos definitorios de un individuo no es convocar el fantasma del holismo metodológico –eso parece creer el propio Dumont– y fijarlo para siempre a una sociedad, sino simplemente hacer justicia al sujeto ya desde su misma definición. Por lo tanto, además, como lo propio de un sujeto vale para todos los demás, cierta igualdad inicial entre ellos está garantizada⁷⁴. Y por lo

⁷³ La definición puede sonar a aristotélica, y en efecto aristotélica es –como también la acoge, creemos, la antropología de Kant, la de Rousseau, la de Spinoza y aun la de Pico de la Mirándola. En Aristóteles, a pesar de su configuración final claramente holista –e inaceptable, por ello–, existen, sin embargo, elementos claramente aprovechables; su definición de naturaleza aplicada al ámbito de la sociedad indica el trayecto recorrido por ésta casi desde lo físico hasta su conformación definitiva bajo la forma de polis (es entonces cuando ha realizado su fin propio, y cuando, convertida en valor, se vuelve, y para siempre, natural), “la comunidad perfecta y autosuficiente” en donde tiene lugar “la vida feliz y buena” (*Política*, 1280 b). Ese elemento procesual, que aun en su forma más perfeccionada, por ser siempre imperfecta, incorpora el tiempo en la constitución del individuo, y que nos permite considerarla a la vez como dato y como proceso, cabe perfectamente en el marco del individualismo que hace del sujeto un ser naturalmente social; e igualmente los elementos anexos de la valoración de la sociedad como algo distinto y anterior –premisas físicas y condición lógica para el desarrollo del sujeto– a éste: lo que no cabe es deducir de ahí que sea por ello *anterior* al mismo (1253 a) (Para una explicación de la conversión axiológica del concepto de naturaleza en Aristóteles, cf. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1962, I-5; cf. también II-2; véase asimismo la *Introducción*, de Julián Marías en la edición citada de la política aristotélica).

⁷⁴ Igualdad que, por su parte, sólo puede tener carácter laico, pues incluir un solo atributo religioso en la definición del sujeto introduciría una nota discordante en aquélla: la del holismo o la desigualdad. En relación al primero, la cosa está bastante clara: como bien pone de relieve Dumont –apelando a la autoridad de Troeltsch–, la igualdad cristiana es meramente una igualdad-en-Dios, y el individualismo resultante de la misma es un individualismo extramundano (op. cit., pp. 42-3). Es en relación a la segunda donde surgen las complicaciones; nuestra tesis es la siguiente: la creencia en Dios, la afirmación de su existencia, es compatible con la afirmación del individualismo mundano, pero es incompatible con su universalización, con la afirmación de la igual dignidad del individuo mundano (e incluso con su retraducción jurídica). Dumont, por ejemplo, afirma que Calvino realiza y completa –pero desde la perspectiva religiosa, matiz ése que no es insustancial– el individuo en el mundo, y lo explica acudiendo a la triple doctrina calviniana de la gracia,

tanto, finalmente, como la sociedad es una colectividad establecida sobre un territorio y estructurada de una cierta manera, cuál sea esa manera será el paso siguiente a dar por el individuo: una vez nacido, se trata de echar a andar. Ahora bien, sólo una concepción individualista lo ha hecho nacer, y sólo una sociedad democrática respeta el resultado del parto ontológico –la igualdad en libertad– en el que ha nacido, por lo que sólo en una sociedad democrática puede echar a andar. En consecuencia, desde un punto de vista lógico, la infinitud posible de sociedades por las que encaminar sus pasos queda, al menos teóricamente, reducida a saber en qué tipo de sociedad democrática lo hará. Es aquí donde, completado el rodeo, volvemos a nuestra interrogante inicial.

El individuo de Pericles ha conquistado una esfera de autonomía personal, diferenciada de la vida pública, que es tolerada por el soberano tanto como por los privados. Pero, ¿qué ocurriría si aquél decidiese no seguir tolerándola? ¿A quién se encomendaría entonces un individuo? En este punto aparece en todo su dramatismo la incapacidad del sistema político asambleario para tutelar al sujeto, y no hay por qué acudir a la prueba de los hechos para verificarlo. No hay individuo realmente donde éste es simplemente tolerado; esa tolerancia debe convertirse en deber para el Estado y para los particulares, lo cual sólo es posible cuando se concibe a aquél como principio del Derecho: como sujeto de derechos. En la democracia monocrática de Pericles⁷⁵ el respeto antevisto dependería de un funcionamiento perpetuamente perfecto de las instituciones, lo que, a su vez, dependería de individuos perfectos –y los

de la predestinación y de Iglesia (dice: “en la teocracia de Calvino... *el individuo se encuentra ahora en el mundo, y el valor individualista reina sin restricción ni limitación*. Tenemos ante nosotros al individuo-en-el-mundo” [op. cit., p. 65]). Un Dios sombrío, hecho voluntad pura, y del todo inescrutable por el hombre, deja, sin embargo, una huella de sí en el mundo humano, instrumentando para ello al medio humano, al individuo; ahora bien, ¿instrumenta a cualquier individuo?: “La inescrutable voluntad divina inviste a ciertos hombres con la gracia de la elección y condena a los demás a la reprobación” (p. 67). Sólo se sirve, pues, del predestinado, el encargado de materializar en su acción mundana los designios divinos y glorificar así a tan magno autor (lógicamente, también será él único que merezca la salvación: y, antes, a través de la Iglesia –calvinista–, el único en merecer gobernar a los demás, puros súbditos). Dumont ve en ello la “intensificación del individualismo”, pero no la desigualdad eterna que dicho tipo de individuo establece. Y no precisamente él, sino el poseedor de la gracia. En efecto, concebir a Dios con el atributo de la gracia es concederle un instrumento que no puede dejar de usar, y como el destinatario del mismo es siempre un sujeto individual, cada elegido no hace sino confirmar la condena de los no elegidos. En suma, Dios, el agraciado gracioso, decide por su cuenta y riesgo salvar a unos cuántos, vale decir: condenar a todos los demás. Y ello aun cuando, en la forma de Lutero, la eliminación de los “especialistas en el rito” había impuesto la igualdad humana ante Dios (cf. Gellner, *El arado, la espada y el libro*, FCE, México, 1992, p. 94).

⁷⁵ Bobbio, de quien hemos tomado tales conceptos, los aplica a Rousseau, pero valen igualmente en nuestro contexto (*Il futuro*, cit, p. 50).

atenienses no parece que llegaran nunca a tanto: no eran esos ángeles que, al decir de Rousseau, constituirían la condición para el establecimiento de un Estado democrático—, es decir, dependería de un imposible. Se impone, pues, echar mano del imperativo moderno de poner frenos al abuso de poder, de centrar sus objetivos mediante principios y obligarle a llegar hasta ellos por determinados cauces mediante formas — esa “prolongación” de aquéllos, como decía Paine, esos “principios intermediarios”, como las llamaba Constant, que además de condiciones de su libertad son también garantías para su seguridad. Porque en este punto, repetimos, la confusión de poderes típica del régimen asambleario, así como la ausencia de derechos individuales, señaladas por Bertrand de Jouvenel⁷⁶, confinan al ciudadano a una situación de indefensión, al no ser reconocido jurídicamente el disenso; en efecto, la indistinción entre titularidad y ejercicio del poder propia de la democracia directa deja de ser una cuestión meramente formal cuando un adversario particular puede actuar como sicofante en una asamblea pública (y ganarse mediante demagogia o soborno los votos —que el pobre llegó a vender— necesarios para hacer prosperar su acusación); la inexistencia de derechos subjetivos inviolables deja de ser un problema estrictamente técnico, incluso para el miembro de una mayoría, cuando su opinión atenta, en opinión de sus correligionarios, contra la divinidad oficial (o contra las leyes, o las costumbres de la comunidad, etc., *delitos* éstos para los que ya ilustramos su pena); la indivisión de poderes deja de ser un asunto menor o indiferente cuando el juez es arte y parte en el proceso (máxime si, como parte, tiene interés subjetivo en la condena)⁷⁷. Todo ese sistema de garantías faltó siempre en la democracia clásica, comprendida su dimensión teórica: la asamblea mayoritaria, que originariamente respetaba las *nómoi*, que reconocía sus límites ante la religión y las leyes, y las entendía y respetaba como autolimitaciones, con el tiempo se hizo soberana, desconoció el límite, amenazó y

⁷⁶ *El Principado*, Ediciones del Centro, Madrid, 1974, p. 21. Añadamos con todo que el autor, si bien decanta el progreso político representado por la democracia representativa respecto de la directa, no por ello deja de indicar el retroceso moral que ello implica (p. 28).

⁷⁷ Adviértase que hemos omitido la mención a una de las características del asamblearismo que concentra quizá la dificultad más irresoluble de todas, pero que no tiene que ver directamente con nuestro problema. Sin entrar siquiera en el asunto del tamaño de la polis clásica, hemos de recordar que la participación política del ciudadano es posible porque la esclavitud, como ya vio Rousseau, era funcional a dicho sistema; el ciudadano de la polis era un ciudadano total, que además de ser miembro a tiempo completo de la asamblea soberana y de algunos consejos, participaba asimismo en cada una de las asambleas correspondientes a las diversas subdivisiones administrativas de la ciudad (tribu, demos, etc.). Si Atenas hubiera concedido los derechos políticos a esclavos y metecos, que multiplicaban la población de los libres, ni siquiera hubiera habido espacio para la reunión simultánea de todos ellos; pero es que para subsistir, los atenienses hubieran debido recibir cursos intensivos sobre cómo convertirse en camaleones para vivir del aire, o bien reproducir el sistema de la esclavitud en sus relaciones internacionales.

castigó con el ostracismo a quien se oponía a sus intereses e impuso su arbitrio como ley. No fue ése el comportamiento de la asamblea en tiempos de Pericles, y coincide aún menos con el ideal de éste, pero Pericles y su tiempo acabaron pasando, y fue entonces cuando los demonios del despotismo encerrados en las citadas carencias hicieron acto de presencia en la plaza pública, con los resultados conocidos: lo que había de autonomía privada (en ese aspecto, las ideas de Pericles superaron de lejos a los hechos de su tiempo) se fue a pique, como la igualdad y la libertad: como se fue a pique la democracia, y hasta la misma polis.

El ideario de Pericles –concluamos–, con sus defectos e insuficiencias, aparece como uno de los horizontes más altos concebidos por la mente helena en su búsqueda de perfección. Dio cobijo al individuo privado en pleno espacio público, lo consagró con virtudes que, aun cuando prolongación de las políticas –la tolerancia y la racionalidad, por ejemplo– regían conductas específicas; y en la vida pública alumbró un edificio histórico que desafiaría al tiempo, pues gran parte de sus materiales eran la igualdad, la libertad, cierta legalidad, el interés de la mayoría, la cooperación, la asistencia pública, etc.: piedras preciosas todas ellas que *mutatis mutandis* conservan un valor perdurable por encima de las fronteras del espacio y del tiempo. Demasiado elevado, pues, para su propia época, queda para la nuestra, en cambio, demasiado corto, pues a la imperfección técnica de dichos materiales se añaden otros que hoy nos parecen un mal relleno que es menester extirpar del edificio a fin que éste permanezca en pie. Sin contar con que la ausencia de las necesarias garantías para preservar la libertad de los posibles abusos del poder hacen de dicho edificio una morada insegura para la vida humana actual. Con todo, y aunque no suficiente, la parte dogmática del citado ideario constituye una suerte de ideal condición necesaria a preservar por todo sistema democrático, al menos mientras se afirme la dignidad esencial de la persona humana, y sea la democracia el único régimen político que la traduzca a derechos.